48e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 32 6 AOUT 1931

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

PETITE CAUSERIE SCIENTIFIQUE

Quelques plantes magiques ou « sacrées »[1]

SOMMAIRE

I. ORIGINES DU CARACTÈRE SACRÉ CHEZ LES PLANTES. — Absurdités apparentes. — Le prétendu « prélogisme » des « sauvages ». — Diversité des causes qui ont concouru à distinguer des plantes « sacrées ». — Les poisons végétaux. — Leur action psychologique. — L'interprétation imaginée par les Primitifs.

II. UN CHAMPIGNON : L'AMANITE TUE MOUCHES. — Sa toxicité. — Les poisons qu'il contient. — L'empoisonnement. — L'aliment. — Le stupéfiant. — L'usage magique.

III. « LA PLANTE QUI FAIT LES YEUX ÉMERVEILLÉS ». — Ce qu'est le Peyotl. — Sa patrie : le Mexique. — Son emploi par les Indiens. — Ses effets singuliers.

IV. QUELQUES SOLANÉES. — Les Datura. — La Jusquiame.

V. LE SÔMA. — Le paradoxe des poisons divinisés. — Le dieu Sôma, plante inconnue. — Religion et Magie.

L'histoire des religions est bien l'une des sciences les plus complexes qui soient, car elle oblige ceux qui l'étudient (et ce devraient être tous les gens instruits)[2] à toucher aux problèmes les plus divers et les plus éloignés les uns des autres. Histoire et préhistoire, géographie physique et géographie humaine, ethnologie, psychologie, sociologie, zoologie, botanique, chimie, que sais-je encore ? viennent tour à tour lui imposer des sujets de recherches ou lui apporter des éclaircissements.

Dans cette Causerie, je voudrais apporter quelques exemples de ces problèmes touchant aux sciences botaniques, en attirant l'attention sur quelques plantes regardées comme plus ou moins sacrées par l'un ou l'autre des innombrables groupes humains, et surtout rechercher les raisons et le mécanisme de leur annexion au matériel religieux des peuplades primitives, ou même parfois des peuples les plus civilisés et les plus évolués du paganisme.

I

Tout d'abord, ne semble-t-il pas fort absurde de révérer, dans quelque mesure que ce soit, un végétal que l'on voit naître, se développer, puis finalement se dessécher et pourrir, pour devenir simple fumier ou poussière de terreau ? Notre éducation chrétienne, notre formation classique à l'école des rationalismes aristotélicien et cartésien nous portent invinciblement à prononcer là-dessus le mot, vite proféré, d'absurdité, et par suite à trouver quelque grain de folie dans les pratiques de tant de tribus et de populations d'autrefois et d'aujourd'hui, qui n'ont pas connu ou ne connaissent encore qu'incomplètement la vérité chrétienne.

« Absurde ! » c'est bien vite dit. Mais alors mesurons la conséquence de ce jugement. Il ne va à rien moins qu'à rejoindre les inacceptables théories de l'école durkheimienne du sociologisme français, encore en honneur dans notre haut enseignement, malgré la mésestisme où le tiennent depuis longtemps déjà les savants étrangers. Ces théories se résument dans la formule du « prélogisme, » d'après laquelle les populations primitives, que nous nommons encore, — pourquoi ? on a peine à l'expliquer, — « les sauvages », ne jouissent pas encore de la raison et de son jeu logique. On imagine naïvement, parce que l'on ne comprend pas tout d'abord les raisons et les mobiles de telle de leurs pratiques ou de tel de leurs gestes, qu'ils ne possèdent pas l'usage du principe de causalité et ne savent pas relier l'idée d'effet à celle de cause.

L'absurdité, dans ce cas, elle est bien de notre côté, et c'est plus que de la puérilité que d'imaginer un « sauvage » bandant son arc et ajustant une flèche sans avoir conscience qu'il ordonne chacun de ces gestes au but final, qui est d'abattre sa proie, et sans soupçonner que la flèche est la cause de la blessure qu'il produira.

Le prélogisme est une imagination de théoricien dans son laboratoire et une simple forme des applications, dont la science a tant abusé, de l'évolutionnisme spencérien.

Comme nous, le naturel des Fidji ou de la brousse australienne possède le sens de la causalité, et sa logique est notre logique. Mais ses croyances ne sont pas nos croyances, son système d'idées n'est pas notre système d'idées et lorsqu'il leur applique la logique universelle et humaine, il aboutit fatalement à des conclusions souvent très imprévues pour nous. Pourtant la conclusion était déjà dans les prémisses et il n'y a pas là l'ombre de prélogisme. Vraiment on eût pu s'en

[1] Nous n'avons garde de rapprocher magie et religion. Nous adoptons cette formule pour sa facilité d'emploi, uniquement.

[2] Rappelons ce mot de Mgr Le Roy : « Le théologien qui ignore l'histoire des religions, ignore une partie de la théologie. » *(La Religion des Primitifs*, Paris, 1911, p. IV).

douter, sans avoir besoin de tant de recherches érudites et de discussions pseudo-philosophiques.

Autrement dit, ces peuples sont des hommes et l'on voulait les réduire à l'état d'intermédiaires entre l'homme et l'animalité. Dans quel but ? Ce ne doit pas être un mystère très difficile à percer.

Si donc les primitifs raisonnent comme nous, nous pouvons reconstituer parfois la série de leurs raisonnements, et arriver ainsi à nous expliquer parfaitement tel trait de mœurs bizarre, telle coutume mystérieuse, telle croyance qui nous déroute.

La vénération pour beaucoup de plantes sacrées rentre dans le cycle de ces croyances.

Assurément il existe, au fait d'adorer, de vénérer, de révérer, ou seulement d'utiliser pour des rites sacrés, des plantes ou des arbres, des causes très diverses. Il semble que les anciens Slaves honoraient le chêne parce que la foudre parfois s'abattait sur lui [1] ; les Druides révéraient le gui, soit pour les vertus merveilleuses qu'ils lui attribuaient, soit, en raison de son feuillage pérennant, comme un symbole d'immortalité ; les Crétois préhistoriques, dans leur culte de la plante, semblent avoir envisagé surtout un symbole de vie et de fécondité.

Mais il est un vaste groupe de plantes qui durent leur caractère sacré à de tout autres causes, je veux dire à leur action violente sur l'organisme humain, pour tout dire en un mot, à leur puissance toxique et au fait qu'elles contenaient des poisons.

Beaucoup de poisons végétaux, absorbés à dose convenable et pas trop élevée, agissent violemment sur le système nerveux et déterminent d'abord un état d'euphorie, c'est-à-dire de bien-être général accompagné d'un agréable optimisme, puis des phénomènes plus complexes où les hallucinations tiennent la place principale.

Il n'est pas besoin d'aller chercher des exemples dans les pratiques lointaines des sauvages, ni même chez les malheureux habitués de la cocaïne et des stupéfiants analogues. Mais les effets de l'alcool, à la dose et au degré de dilution voulus, rentrent tout à fait dans ce processus. On connaît la formule, si vieille et physiologiquement si juste, du moins au début de l'intoxication : « Noyer son chagrin. » Sans aucun doute, beaucoup de cas d'alcoolisme relèvent de ce mobile. Ce sont les déprimés, les anxieux, les incoordonnés du système nerveux, qui recourent à l'action euphorétique de l'alcool, pour se « donner du ton », pour se sentir quelques instants en dehors des misères et des ennuis de la vie. Et c'est chez eux que l'alcoolisme a le plus de chances de faire des victimes.

Mais pénétrons de plus près encore dans la question. Rappelons-nous l'effet d'un verre de vin généreux, aux temps lointains où cépages américains et hybrides n'avaient pas encore transformé nos vignobles en producteurs de vulgaire « gros bleu ». Cette vue optimiste du monde, cet afflux d'idées imprévues et d'une couleur agréable, qui semblent jaillir au tréfond de nous-mêmes de sources inconnues, qui traversent la pensée, pareilles à ces corps lumineux issus tout à coup des profondeurs du ciel et bientôt disparus dans le champ illimité des espaces, est-ce que ce jaillissement, ce feu d'artifice intérieur, ne peut sembler, à un esprit simple, une sorte d'inspiration venue de l'extérieur, l'action d'un véritable souffle divin ? L'analogie est si forte que les Apôtres, comme chacun sait, le matin de la Pentecôte, furent victimes d'un jugement et d'une confusion, de sens inverse, il est vrai, mais tout à fait caractéristiques de ce genre de raisonnements.

Cet afflux d'idées et d'images, apparemment spontanées, que les poètes de la Grèce, et les modernes après eux, ont appelé « l'inspiration », on sait trop que quelques-uns se sont toujours efforcés de le provoquer par des moyens artificiels. Anacréon et Edgar Poë recouraient à l'alcool, Balzac au café, et, depuis la découverte d'André Thévet, une multitude impossible à dénombrer trouve la même satisfaction à brûler des pipes ou des cigarettes. Alcool, caféine, nicotine, autant de poisons, mais autant d'excitants cérébraux, bien faits pour émerveiller des « Primitifs ».

On conçoit fort bien qu'étonnés de sentir en eux-mêmes une sorte de seconde personnalité, beaucoup plus clairvoyante, leur semble-t-il, beaucoup plus subtile, plus sagace, plus inventive qu'ils ne le sont normalement, ils aient immédiatement songé à la présence d'un « Esprit », à quelque influence supérieure et même divine, installée en eux-mêmes passagèrement par l'influence du suc végétal qu'ils ont absorbé. Nos savants modernes n'ont que dédain pour les connaissances et les croyances de ces peuples, restés tout près de la nature. Ils ont bien tort. Les Primitifs ont amassé des trésors d'observations et d'expériences que l'orgueil moderne des civilisés a sottement laissé perdre à jamais, pour la plus grande part. Et chaque fragment que l'on en retrouve péniblement, avec les méthodes scientifiques, passe pour une grande découverte. Le vieux neuf, toujours !

C'est par des expériences lointaines, exécutées fortuitement, en des temps et en des lieux où il s'agissait de trouver coûte que coûte de la nourriture et de la boisson, que les effets extraordinaires de certaines plantes sur l'organisme ont été découverts. Rappelons-nous Noé faisant la découverte du vin et de son action imprévue. Et ces expériences, conservées dans les traditions, étaient parvenues à constituer un stock de connaissances aussi utiles pour la vie du sauvage, et même beaucoup plus, que peuvent l'être nos grandes conquêtes scientifiques pour constituer ce « confort moderne » si vanté et si indigent.

C'est ainsi, semble-t-il, que furent découvertes

[1] On peut rapprocher le nom de leur dieu principal, Perkounas, du latin *Quercus*, dont la racine est identique.

les propriétés singulières des quelques plantes dont nous allons parler, et que celles-ci furent par là-même censées recéler quelque vertu supranaturelle, qui les prédestinait à des usages religieux.

II

Nous choisirons, dans l'immense liste des plantes dites sacrées, quelques exemples plus particulièrement aptes à intéresser nos lecteurs, soit parce que les plantes dont il s'agit leur sont bien connues, soit parce que, peu connues, longtemps et aujourd'hui encore mystérieuses, elles ont tenu cependant une grande place dans l'histoire des religions et dans les discussions des érudits ou des naturalistes. Ces quelques notes pourront aussi peut-être intéresser nos lecteurs des Missions, leur permettre de faire des observations intéressantes autour d'eux et de nous renseigner à leur tour.

L'une des plantes « stupéfiantes » les plus étonnantes et les plus répandues, la seule, semble-t-il, qui fasse partie des Cryptogames et celle dont l'emploi est des plus surprenants, n'est autre que ce magnifique champignon qui s'appelle la *Fausse-Oronge* ou *Amanite tue-mouches*. Elle n'est connue chez nous qu'en qualité de champignon vénéneux, qu'il faut bien se garder de confondre avec la délicieuse Oronge vraie, ou Oronge des Césars. Cette dernière exige un climat plus chaud que l'autre et remonte beaucoup moins loin vers le Nord. Mais la Fausse-Oronge, si caractéristique avec son chapeau rouge-orangé peluché de blanc, se trouve répandue, plus ou moins abondamment suivant les localités, dans toute la partie circumpolaire de l'hémisphère nord : Europe, Sibérie, Amérique du Nord [1].

C'est une plante superbe, l'un des plus beaux champignons de l'Europe. Mais c'est une beauté fort trompeuse, et sa toxicité dément singulièrement les promesses d'une aussi belle prestance. Depuis l'antiquité sa réputation est faite, et c'est une mauvaise réputation. Dans l'opinion publique, elle passe généralement pour le plus vénéneux des champignons, ce qui est inexact ; les érudits ont soupçonné parfois qu'elle avait servi à Agrippine pour se débarrasser de Claude, ce qui n'est pas impossible.

On l'employait autrefois pour tuer les mouches : de là son surnom. On la faisait, pour cela, tremper ou cuire dans du lait sucré, qui en dissout le poison et le repasse aux mouches ; ou encore on la faisait rôtir sur une plaque métallique et on la saupoudrait de sucre.

Sa toxicité est certaine, mais inégale, et semble même parfois faire défaut. Elle est due à diverses substances, dont la principale est la muscarine, violent poison découvert en 1869 par Schmiedeberg et Koppe. Un kilogramme du champignon frais contient en moyenne 0 gr. 16 de muscarine, et une faible quantité de ce poison peut être mortelle, car il ralentit et finalement paralyse l'activité du cœur. Deux autres substances toxiques, quoique à un degré moindre, accompagnent la muscarine : ce sont l'amanitine et la toxine de Harmsen, qui déterminent une sorte d'ivresse et des spasmes convulsifs. Ces produits disparaissent en grande partie par la dessication ; c'est pourquoi le champignon est beaucoup plus dangereux à l'état frais que desséché ou rôti. D'ailleurs l'analyse chimique donne des résultats très variables, et il semble que la quantité ou même la présence de ces poisons varie avec les sols, les climats et des circonstances non déterminées jusqu'ici. La chimie a encore beaucoup à faire pour éclaircir tout cela.

Quoi qu'il en soit, et bien que beaucoup moins dangereuse que ses deux terribles sœurs, l'*Amanite phalloïde* et l'*Amanite printanière* [1], la Fausse-Oronge est responsable de nombreux empoisonnements incontestés, dont un certain nombre suivis d'un dénouement fatal. Dans la moyenne des cas, quatre champignons suffisent à tuer un homme (alors que les moutons mangent avec plaisir ce champignon et semblent immunisés contre ses effets). L'empoisonnement se déclare très vite, un quart d'heure après le repas, ce qui permet d'agir rapidement. L'observation d'un cas très net, l'empoisonnement accidentel du comte de Vecchi, à Washington, en 1910, a permis de déterminer les phases de l'intoxication et d'en préciser les symptômes. D'abord fièvre avec hallucinations ; bientôt après cécité, spasmes des mâchoires, déglutition difficile, perte de conscience, convulsions effrayantes et, dans le cas cité, malgré l'administration d'atropine, spécifique habituel de la muscarine, mort du malade au bout d'un jour [2]. On remarquera qu'il n'est pas question de vomissements ou de diarrhée, comme on s'y attendait ; ces symptômes en effet sont exceptionnels. Lorsque la quantité absorbée est moindre, des malaises se produisent une heure à deux heures après le repas, des maux de tête, des vertiges, des sueurs abondantes, de la congestion céphalique, de la somnolence presque léthargique ou des convulsions et du délire. Le mieux apparaît généralement sitôt que l'estomac s'est vidé par des vomissements. La caractéristique de cet empoisonnement, comparé à ceux des autres champignons, est donc l'extrême rapidité avec laquelle se déroulent toutes ses phases.

Voilà la Fausse-Oronge présentée sous son as-

[1] On la trouve également dans l'Afrique du Sud.

[1] Jusqu'à ces dernières années on ajoutait, à cette liste des Amanites mortelles, l'*Amanite citrine*, que divers mycologues déclarent aujourd'hui avoir consommée sans inconvénient. Des recherches de R. Kobert et F. Ludwig, il semble résulter que la Citrine, certaines années, ne contient pas de poison, tandis qu'elle est vénéneuse certaines autres. Il semble aussi que sa toxicité varie avec les lieux où elle croît. Tout cela ne la rend que plus dangereuse.

[2] Le médecin du comte avait partagé son repas. Sitôt qu'il reconnut les symptômes de l'empoisonnement, il s'administra de l'atropine et de la morphine. Il resta néanmoins cinq heures sans connaissance, mais finalement se tira d'affaire. — En général, la mort survient après huit ou dix heures, ou la guérison après cinq à vingt-quatre heures.

pect malfaisant. Voici la contre-partie. En Pologne, en Russie, en Finlande, en Autriche, on l'emploie comme aliment, après qu'on en a enlevé la pellicule rouge et que l'on a détruit les principes toxiques en la faisant mariner dans de la saumure ou du vinaigre, ou cuire dans de l'eau salée. Naturellement le reliquat de ces opérations n'a rien qui ressemble à un plat d'ortolans.

Nous arrivons aux usages les plus singuliers. Ce poison violent, les populations « primitives » d'un immense territoire ont su le transformer en instrument de plaisir, et de là en plante magique. En effet, dans la plus grande partie de la Sibérie, en une vaste région nettement délimitée, l'Amanite tue-mouches est l'opium ou la cocaïne des indigènes. Depuis l'Obi jusqu'à l'extrême limite orientale de l'Asie, sans interruption territoriale, chez les Iakoutes, les Samoyèdes, les Toungouses, les Tchouktchi, les Koriaks et les Kamtchadales du Kamtchatka, si différents que puissent être ces divers groupes comme types ethniques et par leurs origines comme par leurs mœurs, la Fausse-Oronge est le grand dispensateur de jouissances cérébrales. Et dans le passé, elle le fut, semble-t-il, pour des régions encore beaucoup plus vastes et des populations infiniment plus nombreuses [1].

Elle est connue dans ces populations sous les noms de « Mouchoumor, Moucamor, Moucomor. » Les modes d'emploi, assez variés, se répartissent en trois méthodes : à l'état frais, dans des bouillons ou le jus fermenté des baies d'Airelle *(Vaccinium uliginosum* L.), même dans celui des feuille du Laurier de St-Antoine *(Epilobium angustifolium* L.) ; à l'état sec ; à l'état d'excrétion dans l'urine. En effet, ces peuples ont fait l'étonnante observation que l'élément actif du champignon ingéré passe intact dans l'urine, et ils en ont tiré la conclusion ingénieuse qu'avec une petite quantité de champignon, il y avait de quoi satisfaire un grand nombre d'amateurs. Nos fumeurs modernes n'ont pas encore trouvé le moyen de se repasser la fumée ! [2] Un auteur sérieux du XIX^e^ siècle rapporte que, par ce moyen imprévu, quatre ou cinq personnes peuvent utiliser les effets d'une seule dose [3].

Le mode d'emploi de l'Amanite desséchée n'est pas plus appétissant que celui de son substitut liquide. Un premier amateur commence par mâcher soigneusement quelques champignons secs, puis, entre ses mains, qui n'ont jamais été lavées, il les roule en un petit boudin qu'il passe au suivant. Comme le goût en est détestable et que les nausées se produisent rapidement, celui qui veut avaler la pilule, commence par la faire mâcher par un autre et, sitôt le boudin bien roulé, il l'enfonce du doigt au fond de son gosier. Dès le quatrième champignon, les effets toxiques commencent à se manifester : tremblements, assourdissements, accès frénétiques, accompagnés de chants, de danses furibondes, aux sons assourdissants du tambour sacré. Puis tout à coup suspension de ces transports, défaillance, sommeil de plomb, avec bavement, pendant une demi-heure environ, après lequel se reproduisent, une ou plusieurs fois, des crises atténuées et alternatives de frénésie et de sommeil [1].

C'est surtout pendant leur sommeil que les habitués de cette étrange ivresse éprouvent le plaisir des rêves fantastiques et de la parfaite euphorie. Ils préféraient cette jouissance au plaisir de l'alcool que leur envoyait la Russie, et qui n'était autre que de l'alcool à 90°. Ils soupirent pendant des mois dans l'attente de ces deux jours d'hallucination et de frénésie, qu'une rare occasion peut seule leur procurer, le champignon étant fort rare et fort cher là-bas.

Mais ce n'est pas du plaisir seulement qu'ils y trouvent. Ils sont bien persuadés que, dans cet état, l'avenir se dévoile à eux au cours de leurs visions hypnotiques, et le stupéfiant devient ainsi un moyen d'oniromancie. D'ailleurs nous avons vu que le tambour sacré, accroché dans chacune des tentes de ces nomades, jouait son rôle dans la folle cérémonie [2].

Enfin, les Chamanes, ou prêtres-sorciers, beaucoup plus féticheurs que prêtres, qui ont tenu une si grande place dans la vie des Toungouses et des Mongols, utilisaient, au dire de divers auteurs, les propriétés enivrantes de la Fausse-Oronge pour se procurer des rêves, auxquels ils attribuaient une valeur religieuse.

III

Des steppes sibériennes faisons un bond par-dessus le Pacifique jusqu'au Mexique. Dans les déserts et les steppes arides qui s'étendent depuis le sud du Texas, du Nouveau-Mexique et de l'Arizona jusqu'au Mexique central, croît une plante singulière, sans feuille, sans tige, sans rameaux, en forme de poire, d'un vert grisâtre ou blanchâtre, qui ne dépasse guère huit centimètres de diamètre, se ratatine pendant les longs mois de sécheresse au point de disparaître presque dans le sol, porte des sortes de verrues laineuses, donne

[1] Ainsi les Russes dans leur ensemble paraissent avoir connu l'usage spécial de ce champignon au XVIII^e^ siècle. Mais on a relevé aussi des traces de cet emploi chez des peuples aryens. C'est l'alcool qui aurait supplanté cet ancien toxique.

[2] Des observations détaillées sur ces étonnantes pratiques ont été données par Enderli, dans les *Petermanns Mitteilungen* de 1903, t. 49, livraison 8, p. 183 et suiv.

[3] Il est possible que cet emploi de l'excrétion urinaire soit limité à la peuplade des Koriaks, qui habitent entre les Tchouktchi et le Kamtchatka central. — D'ailleurs n'oublions pas que l'urine autrefois ne passait pas pour un excrément, mais que l'on en faisait un remède et qu'on y cherchait la pierre philosophale. — En voyage, les Koriaks n'oublient pas d'emporter de cette urine, d'autant que le champignon, chez eux, est rare et cher.

[1] Au cours de ces accès, la force musculaire s'élève dans des proportions considérables et pour un espace de temps assez long.

[2] A peu près toutes ces peuplades ont adopté, nominalement du moins, la religion dite « orthodoxe, » mais elles ont gardé bien des restes de leur récent paganisme.

d'assez jolies fleurs d'un blanc jaunâtre ou rosées, puis des baies roses allongées en massue. C'est un petit cactus sans épines que les Indiens ont nommé *Peyotl*, ce qui en langue aztèque [1] signifiait quelque chose comme « laineux et blanchâtre. » On donnait le même nom de « peyotl » aux cocons de certaines chenilles. Un autre nom aztèque sous lequel la plante se trouve désignée dans les anciens documents est celui d'*Hicoli* ou *Jicuri*, qui semble avoir signifié « désirable, digne d'envie. »

Or, diverses peuplades indiennes avaient en grande vénération cette plante singulière [2], et leurs descendants la recherchent encore avidement, en dépit des lois qui la protègent. Le vieux chroniqueur du Mexique, Bernard de Sahagun, rapporte des Chichimèques qu'ils mangeaient le Peyotl et en tiraient une sorte de vin. « Ils se rassemblent sur un point de la steppe, se mettent à danser et à chanter pendant toute la nuit et toute une journée... Ils voient des apparitions terrifiantes ou joyeuses. Cette ivresse dure deux ou trois jours... Cette plante leur donne l'énergie et le courage, dissipe la crainte, supprime la faim et la soif. Ils ajoutent qu'elle les préserve du danger [3]. »

Le médecin tolédan Francisco Hernandez (1615) rapporte que les Indiens, après avoir pris du Peyotl, peuvent connaître l'avenir et prédire si leurs ennemis les attaqueront le lendemain, si la prospérité actuelle durera, et même révéler l'auteur de larcins commis aux dépens de leurs ustensiles. Le P. Nicolas de Léon, dans un livre de piété imprimé en 1611 à Mexico, *Camino del Cielo*, se montre plus significatif encore. Dans le questionnaire prévu pour la confession des enfants, on trouve l'interrogation suivante : « As-tu bu du Peyotl ? En as-tu fait boire à un autre dans l'intention de découvrir des secrets ou de retrouver des objets volés ou perdus ? »

Le Peyotl est enfin nettement donné comme une divinité des Indiens dans le *Compendio grammatical para la intelligencia del idioma Tarahumar*, de Tellechia (1826) : « Vous ne devez pas faire comme les païens ou les mauvais chrétiens, dont quelques-uns disent que Dieu serait le soleil, d'autres que c'est la lune, d'autres que c'est le cerf, d'autres que c'est le Tecolotl (un hibou), d'autres que c'est le Peyotl ; tout cela est mauvais. » Et plus loin : « Ici sur la terre il n'y a rien de vraiment précieux ; fortune, or, argent, rien n'est précieux ; le cerf, le Tecolotl, le Peyotl, tous ces dieux païens ne valent rien » On rapporte, et seuls nos missionnaires pourraient nous éclairer sur ce point, qu'aujourd'hui encore les Indiens Tamaulipas et Cohahuila, devenus chrétiens, possèdent, dans leurs fêtes religieuses, des usages qui marqueraient une survivance des anciennes croyances. Aux grandes fêtes, après la procession, ils prendraient le Peyotl, tombé ainsi au rang d'un simple « petit verre. »

Il reste à expliquer ces vieux usages. L'exemple de la Fausse-Oronge nous a mis sur la voie. Ce cactus contient un poison, comme maintes autres espèces de la même famille, et c'est là le produit toxique qui agit sur le système nerveux. C'est lui qui produit ces visions attrayantes et qui « fait les yeux émerveillés [1]. »

Mais tout cela n'est connu que depuis assez peu de temps. C'est en 1888 que le toxicologue Lewin de la C^ie^ Parke, Davis et C^ie^, reçut de Mexico des rondelles desséchées, d'origine végétale, sous le nom de « Mescal buttons, » ou de « Mescal. » Ce nom du produit a passé à l'une des tribus indiennes qui l'emploient, les Mescaleros de l'Arizona. Les Comanches, du Texas, les Kiowas de l'Arkansas, chez qui le Peyotl ne croît pas, l'achètent à des marchands qui lui donnent ce même nom de Mescal.

Il se présente alors sous forme de rondelles très irrégulières, larges de trois à sept centimètres, épaisses de quatre à cinq millimètres, contractées par la dessication et paraissant par là-même plus velues que la plante vivante dont elles sont le sommet. On utilise ces rondelles de la façon la plus simple. Les Kiowas arrachent la touffe de poils centrale, font ramollir le morceau dans la bouche, le roulent entre leurs mains et l'avalent. Les Huicholes l'absorbent frais ou le réduisent en poudre qu'ils mélangent avec de l'eau. Mais chez les Tarahoumari du Tamaulipas, la préparation était plus compliquée. Dès le XVIII^e^ siècle, on rapportait que dans leurs festins, après avoir mangé quelques morceaux de Peyotl, ils l'absorbaient surtout sous forme de boisson. Celle-ci se préparait comme suit : on écrasait les plantes, on les faisait fermenter dans un mortier de bois, en y ajoutant, pour donner plus de force au breuvage, quelques feuilles de tabac. De sorte que le résultat de l'opération produisait une combinaison enivrante de Peyotl proprement dit, d'alcool et de nicotine.

Les scènes que l'on a décrites comme se passant chez les Indiens Kiowas après l'ingestion du Peyotl, ressemblent assez à celles que nous avons vues chez les nomades asiatiques : chants, accompagnement de castagnettes et de tambour, alternatives de mouvements frénétiques et de rémissions avec assoupissements, rêves gais ou tristes, crises de rire et de larmes, hébétude et inconscience. D'ailleurs les effets semblent varier sensiblement suivant les doses. Le charme principal des visions obtenues en rêve tient aux vives colorations qu'elles revêtent, et les Européens, méde-

[1] Dialecte Tarahoumari.

[2] Son nom botanique est *Echinocactus Williamsii* Lemaire ; elle fait partie du sous-genre *Anhalonium*, d'où son nom d'*A. Williamsii* Rumpl ou encore (c'est synonyme) de *Lophophora Williamsii* Coulter. Le *L. Lewinii* Thompson est une espèce très voisine ou peut être une simple variété.

[3] B. de Sahagun, *Historia General de las Cosas de Nueva Espana*, éd. Bustamente, t. III, l. XI, p. 241, et l. X, p. 3 et 118.

[1] Cette formule a été donnée, comme titre de l'édition mise dans le commerce, par M. Alexandre Rouhier à sa thèse de Doctorat en pharmacie, *Monographie du Peyotl*, Paris, 1926.

cins ou naturalistes, qui ont fait sur eux-mêmes l'essai de la drogue, ont été en effet émerveillés. Combinaisons colorées à la façon de tapis ou de mosaïques, bandes de couleurs vives défilant avec la rapidité de l'éclair, rayons, lumières ou flammes aux tons éclatants, paysages aux teintes féeriques se succédant comme sous le coup de baguette d'un magicien, foules bariolées, architectures merveilleusement teintes, palais de féerie, dont les frises, les murs, les lustres, sont faits de pierres précieuses, de perles et d'opales, perte absolue du sentiment de la durée : telles sont les visions paradisiaques que procure le Peyotl.

Quel est l'agent de ces phénomènes singuliers ? Lewin, en 1888, isola du Peyotl un alcaloïde, qu'il nomma Anhalonine. Bientôt on y découvrit un autre alcaloïde, doué de propriétés différentes, la Pellotine ; plus tard encore une Mezcaline, une Lophophorine... Comme toujours, ces questions de chimie organique sont très embrouillées. Quoi qu'il en soit des noms, des longues controverses et des nombreuses recherches auxquelles ces produits ont donné lieu, le commerce du Peyotl est aujourd'hui interdit par la législation mexicaine et ne se poursuit plus que secrètement.

IV

Point n'est besoin de courir dans les pays exotiques pour rencontrer de ces excitants cérébraux capables de donner aux Primitifs l'illusion du surnaturel. La *Stramoine* [1] (Pomme épineuse, Herbe aux taupes, Pomme de diable, Herbe aux sorciers) est dans ce cas. Tout le monde connaît cette plante, originaire, croit-on, des environs de la Mer Caspienne, qui fait parfois son apparition dans les jardins ou les champs de pommes de terre, avec sa grande fleur blanche et ses fruits, pareils à des marrons d'Inde. Elle s'est répandue en Europe au XVI^e^ siècle, et on la cultivait à la fois comme plante ornementale et comme plante médicinale.

Elle contient, elle aussi, tout un jeu d'alcaloïdes : hyoscyamine dans les feuilles et les graines, atropine, scopolamine, hyoscine, tous poisons déclarés. L'empoisonnement par la stramoine, dont les enfants de la campagne sont parfois victimes, s'accompagne de phénomènes d'abord plutôt agréables : excitation mentale, hallucinations au cours desquelles les malades croient savourer des aliments délicieux et voir autour d'eux des vo s de papillons ou d'oiseaux, des courses de petits animaux, à la poursuite desquels ils se précipitent. Ils babillent et jacassent éperdûment. Parfois cependant ils ont des accès de démence.

D'Europe, la stramoine s'est répandue, pendant les derniers siècles, dans l'Amérique du Nord, et les Indiens de l'Utah, les Pimas et les Maricopas entre autres, ont appris à en fumer les feuilles, mêlées à celles d'Arctostaphylos, pour jouir des effets de cette intoxication. Dans les Indes, on utilise une espèce voisine, le Métel, pour composer une boisson qui joue un rôle dans certaines fêtes religieuses. Enfin une troisième espèce [1], originaire du Pérou, où les indigènes la nomment « Huacacachou, Yerba de Huaca, Bovachero, » sert à préparer un narcotique aux effets terribles, le « Tonga. » Tschudi, dans son récit de voyage, en donne une description terrifiante [2] et déclare qu'il ne pourra jamais oublier les scènes dont il a été témoin. Les yeux éteints, la bouche contractée, les ailes du nez dilatées, le visage terreux, le regard fixé au sol, l'Indien laissait pendre ses bras raidis le long du corps, tandis qu'une sueur froide lui coulait du front et que les veines jugulaires se gonflaient à la grosseur du doigt. Puis de grosses larmes se mirent à couler, les lèvres à s'agiter convulsivement, les carotides à battre avec violence, les membres à s'agiter mécaniquement. Tous ces symptômes continuèrent à gagner en violence. La respiration, le pouls visible au front et au cou, ne cessaient de devenir plus précipités. De terribles convulsions lui tordirent tous les membres, jusqu'à ce qu'enfin les femmes indiennes intervinssent, pour lui laver tout le corps à l'eau froide et le déposer sur un lit de repos. Lorsqu'il fut réveillé, longtemps après, le patient racontait, au cercle des auditeurs, ses visions, ses conversations avec les esprits de ses ancêtres. C'était là le but qu'il visait en prenant du « Tonga. »

Maintenant encore, paraît-il, chez les tribus sauvages, les guérisseurs et les sorciers utilisent les propriétés du Datura pour se donner des sortes d' « extases » au cours desquelles ils prétendent entrer en conversation avec les esprits et vivre dans l'intimité de leurs dieux. Les Indiens convertis, mais surtout les métis Cholos, l'emploieraient encore fréquemment, à ce qu'on rapporte, dans l'intention de découvrir les trésors cachés dans les tombeaux.

Les indigènes des bords de l'Iénisséi demandent à la *Jusquiame*, cette plante mélancolique qui apparaît parfois dans nos cimetières, une excitation moins violente, mais du même ordre. Dans l'Allemagne du moyen âge, on comptait la Jusquiame parmi les ingrédients de l'onguent des sorcières, grâce auquel elles pouvaient voler à travers l'espace. L'hyoscyamine, effectivement, donne une impression de légèreté du corps que nulle pesanteur ne semble plus retenir, et produit dans l'imagination des visions de diverses sortes.

Les brasseurs utilisaient même les graines de Jusquiame pour renforcer la bière, si bien qu'on a pu rattacher à cette pratique les fameuses danses épidémiques des XIV^e^ et XV^e^ siècles, et qu'il a fallu des ordonnances de police pour contraindre ces fraudeurs alimentaires d'autrefois à cesser leur absurde sophistication.

[1] *Datura Stramonium* L.

[1] *D. sanguinea* R. et P.

[2] J. J. von Tschudi, *Peru, Reiseskizzen (1838-1842)*, t. II, p. 21 (Saint-Gall, 1846).

V

Dans les exemples qui précèdent, nous avons pu distinguer déjà les principales étapes qui ont conduit, dans les régions du monde les plus diverses, les populations « primitives » à cette pratique paradoxale : la transformation des poisons végétaux en divinités. Episodes émouvants de cette poursuite du divin à travers les siècles et à travers les phénomènes naturels, au cours de laquelle notre pauvre humanité s'est si souvent laissé abuser et égarer par les plus folles apparences. « IGNOTO DEO » : la formule recueillie par S. Paul n'émanait pas seulement du cœur des Athéniens, elle est le cri général de tous les peuples et de toutes les races à travers l'histoire. En décelant cette universelle et inébranlable exigence de l'âme humaine, l'histoire des religions apporte à l'apologétique un argument singulièrement efficace.

Dans les cas de la Fausse-Oronge, du Peyotl et des solanées, nous n'avons aperçu qu'incomplètement et dans une sorte de lointain l'étape finale de la consécration des stupéfiants et toxiques végétaux, leur élévation au rôle de divinités. Avec le *Sôma* nous allons reconnaître cette étape terminale dans tout son développement et toute sa plénitude; mais, par contre, les phases antérieures (découverte des phénomènes d'intoxication, modes d'emploi et effets physiologiques) resteront pour nous enveloppées d'un voile de brume. Notre science actuelle a perdu les traces des documents qui nous auraient permis de satisfaire ces curiosités.

Si haut que l'on remonte dans l'histoire des Indo-Européens ou Aryens, c'est-à-dire de ce faisceau de peuples qui apparaissent à l'aurore de l'histoire et d'où sont issus d'une part les Grecs, les Latins, les Celtes, les Germains et les Slaves, de l'autre les Mèdes, les Perses et les Hindous, on retrouve la trace d'un mystérieux breuvage, l'ambroisie, boisson sacrée dont s'abreuvent les dieux, breuvage de vie et de fécondité, devenu lui-même un dieu, le dieu Sôma, du moins dans le rameau indo-iranien [1].

Dans les croyances communes à ces deux peuples avant leur séparation, le culte comprenait l'offrande, sur une jonchée de gazon, où les dieux étaient censés venir s'asseoir, d'une liqueur enivrante, extraite d'une plante montagnarde, dont le suc fermenté, pressuré et filtré, puis mêlé de lait, était absorbé par le prêtre. Plus tard, dans l'Inde, à l'époque védique, Sôma est devenu l'un des dieux principaux du *Rig-Véda,* tandis que chez les Mazdéens il restait, sous le nom à peine déformé de « haôma », l'offrande consommée par le « mage » officiant.

Sôma, le dieu védique, est donc, comme Agni, le feu, un objet du culte, divinisé. Les hymnes védiques célèbrent sa présence dans l'éclair, dans le nuage, dans la pluie. Il est partout où on sacrifie et c'est lui qui soutient Indra dans la lutte contre les démons. Il a son char, ses chevaux ailés. Un mythe que l'on retrouvera dans celui de Prométhée, représente l'aigle ou le faucon symbolique ravissant Sôma aux dieux pour l'apporter aux hommes et leur communiquer l'immortalité.

Que si maintenant l'on se demande quelle était cette plante qui, pressée, fournissait la libation et le breuvage du Sôma, nous avouerons être dans l'impossibilité de répondre. Les hymnes lui attribuent une origine montagnarde, des rameaux pendants, une couleur vive, des tiges charnues, un suc doré abondant, qui devenait nauséeux au bout de quelques heures [1]. Les botanistes ont cherché de tous côtés, proposé les plantes les plus disparates, depuis la Rue jusqu'au Sisal. L'une des identifications la moins inacceptable se rapporterait au Liquidambar qui fournit le benjoin.

Mais le plus vraisemblable est que Perses et Hindous, au cours de leurs immenses déplacements du troisième millénaire av. J.-C., ont utilisé des plantes diverses, selon les possibilités du moment et suivant les régions où ils se trouvaient. La nature de l'ambroisie s'est modifiée de même, si bien que chez les peuples germaniques, elle était devenue l'hydromel.

Le fait indubitable, c'est la divinisation d'un breuvage enivrant.

Les étapes du processus, dont nous venons de voir l'aboutissement, sont assez faciles à suivre. Au début, la découverte fortuite des propriétés enivrantes ou stupéfiantes d'un végétal, l'attribution à ces effets d'une vertu surnaturelle, par suite la présence supposée d'un principe divin dans la plante elle-même. A ce point du chemin, bifurcation : les âmes religieuses songent tout naturellement à rendre aux dieux ce qui vient d'eux, et font ainsi entrer le produit végétal actif dans le matériel du culte, il devient objet d'offrande. Au rebours, les sorciers et magiciens y voient un moyen d'utiliser à leur profit des forces supérieures et cherchent, dans l'absorption de la drogue, l'excitation de leurs facultés, la révélation des secrets d'autrui ou ceux de la nature, l'occasion d'en imposer ou de terrifier. Encore un pas dans chacun de ces deux sens et l'on aboutira, chez les premiers à la déification de l'objet cultuel, chez les seconds à l'exploitation généralisée d'un toxique pour la satisfaction des penchants personnels. Ainsi, jusque dans ces conséquences, se montre à vif l'abîme qui sépare religion et magie.

[1] Voir P. Fournier, *Histoire des religions non chrétiennes,* Paris, Peigues, p. 159, 168, 177, 178 ; — Albert Carnoy, *Les Indo-Européens,* Bruxelles-Paris, Vromant, p. 189, 200, etc.

[1] Signalons en passant un curieux détail : les Hindous passaient le Sôma dans un crible de crin ; les Perses dans un vase à neuf pertuis, mais dans celui-ci, en souvenir du crible d'autrefois, on avait soin de metre un crin ou un cheveu.

LITURGIE

Q. — 1° Où le célébrant doit-il chanter la Passion le Vendredi Saint, lorsque, en l'absence des trois diacres accoutumés, il y tient lui-même le rôle du Christ, le diacre et le sous-diacre (ce dernier ayant pris pour cela une étole) tenant les rôles de l'évangéliste et de la synagogue ?

Le cas paraît différent de celui du jour des Rameaux. Bourbon, suivant en cela la lettre du Missel, prescrit au célébrant de rester au coin de l'épître. Le P. Hægy, au contraire, alléguant le *Memoriale rituum*, indique le coin de l'évangile ; mais il semble n'envisager qu'un office sans diacre ni sous-diacre, où deux diacres viennent s'adjoindre au célébrant pour le seul chant de la Passion et où le célébrant chante ensuite lui-même l'évangile. — S'il faut tenir pour le coin de l'évangile, quelles positions successives doit occuper le célébrant jusqu'à son retour au coin de l'épître, pour les monitions ?

2° Lequel des deux psaumes *Confitemini* ou *Deus, in nomine tuo* doit-on dire à Prime le dimanche de Quasimodo ?

Notre *Ordo* prescrit le premier, se fondant sur la rubrique de ce jour au Bréviaire, laquelle indique les psaumes du dimanche. Mais ma *Quinzaine de Pâques* (édition Pustet) propose le second, d'accord en cela avec la rubrique du Psautier qui prescrit le psaume *Deus, in nomine tuo* pendant les octaves privilégiées, même le dimanche. Or, il paraît difficile de nier que le privilège de l'octave de Pâques s'étende au dimanche de Quasimodo.

3° Nombre d'auteurs permettent la présence d'un cérémoniaire à la messe chantée sans ministres sacrés et sans encensements. D'aucuns même admettent alors deux acolytes, qui portent leurs chandeliers devant le célébrant à l'entrée au chœur et qui se tiennent à la crédence pendant la messe, y remplissant à peu près les mêmes fonctions qu'à la messe solennelle.

Si cette pratique est légitime, les mêmes acolytes peuvent-ils, pour plus de solennité, accompagner avec leurs chandeliers le cérémoniaire transportant le Missel et assister avec lui au chant de l'évangile ?

R. — Ad I. Sur un même point, les rubriques des divers livres liturgiques se complètent au besoin les unes les autres. Etant donné que, de ces livres, le *Memoriale rituum* est le seul à prévoir le cas où, faute d'un troisième diacre ou d'un autre prêtre, le célébrant doit faire sa partie dans le chant de la Passion le dimanche des Rameaux et le Vendredi Saint, c'est dans ce livre qu'il faut aller chercher la règle à observer alors.

Or, d'après la nouvelle édition du *Memoriale rituum* (tit. III, c. II, § IV, n. 4. et tit. V, c. II, § I, n. 10) [1], lorsque, pour le chant de la Passion, il n'y a que deux diacres ou deux prêtres, le célébrant se tient au coin de l'évangile pour chanter les paroles de N. S. C'est d'ailleurs ce que la S. C. des Rites a décidé pour ceux des jours de la Semaine Sainte dont la liturgie comporte la Passion : « An iis in ecclesiis, in quibus ob sacerdotum defectum celebrans in Hebdomada majori decantare cogitur partem Passionis, illam decantare debeat in cornu evangelii ? — Resp. *Affirmative.* » (S. R. C., 12 mars 1836, n. 2740, ad 2). — Autre chose est, en effet, la simple lecture de la Passion, autre chose en est le chant. Seule, en toute hypothèse, la première est faite intégralement au côté de l'épître par le célébrant le Vendredi Saint. *(Mem. rit.*, tit. V, c. II, § I, n. 9-11) [1].

Ce jour-là, quand bien même le célébrant aurait à faire — au côté de l'évangile, comme il vient d'être dit, — sa partie dans le chant de la Passion, il devrait néanmoins se tenir au côté de l'épître pour les deux leçons, accompagnées de leurs répons, et l'oraison intermédiaire qui précèdent la Passion, puis pour les monitions et les oraisons qui suivent celle-ci. *(Mem. rit.*, tit. V, c. II, § I, n. 8, 9, 12).

Ad II. Si, dans le Psautier du Bréviaire, on examine d'un peu près les rubriques insérées à prime du dimanche, l'une immédiatement avant le psaume 117 *Confitemini* et l'autre avant le psaume 53 *Deus, in nomine tuo*, on ne tarde pas à acquérir la persuasion qu'à prime du dimanche *in Albis*, il faut dire le psaume 117 *Confitemini*.

On lit, en effet, dans la première de ces rubriques : « Antiphona *cum psalmis*, per annum ac tempore paschali ad horas minores assignata, adhibetur semper, extra octavas Nativitatis, Ascensionis et Ssmi Corporis Christi [2], quando fit officium de qualibet dominica minori *ac de majori dominica in Albis.* » De la place même et des termes de cette rubrique on peut, croyons-nous, déduire que le schéma de prime assigné, — hors des octaves privilégiées de Noël, de l'Ascension, du Saint-Sacrement et du Sacré-Cœur, — aux dimanches mineurs et aussi au dimanche *in Albis*, quand on fait l'office de ces dimanches, est celui qui comporte d'abord le psaume 117 *Confitemini*, puis les deux premières divisions du psaume 118 *Beati immaculati in via* [3].

Voici ce qui, dans la seconde des rubriques susmentionnées, a trait à notre sujet : « ...In dominicis, etiam translatis, infra octavas Nativitatis, Ascensionis ac Ssmi Corporis Christi [4]... et per octavas privilegiatas : si de eis fiat officium, ad primam, tertiam, sextam et nonam dicuntur psalmi de dominica... ; sed ad primam, loco psalmi 117 *Confitemini*, in ipsa etiam die dominica, semper dicitur psalmus 53 *Deus, in nomine tuo.* » Le dimanche *in Albis* ne rentre donc pas dans la catégorie des dimanches dont l'office, d'après cette rubrique, comporte à prime le psaume 53 *Deus, in nomine tuo*, au lieu du psaume 117 *Confitemini*. Ce dimanche, il est vrai, porte en sous-titre dans le Bréviaire : *In octava Paschæ ;* mais, en réalité, on ne fait pas ce jour-là l'office de l'octave de Pâques, car cette octave

[1] Dans les éditions du *Memoriale rituum* antérieures à celle de 1920, il n'est pas question du chant éventuel de la Passion dans les fonctions liturgiques du dimanche des Rameaux et du Vendredi Saint.

[1] Le dimanche des Rameaux, au contraire, si la Passion n'est pas chantée, c'est au côté de l'évangile que le célébrant la lit. *(Mem. rit.*, tit. III, c. II, § IV, n. 4).

[2] A ces octaves il faut dorénavant ajouter l'octave privilégiée du Sacré-Cœur.

[3] Cf. Trilhe, *La constitution « Divino afflatu » et les nouvelles rubriques du Bréviaire romain*, p. 241, n. 16.

[4] Voir ci-dessus, note 3.

s'est terminée avec none de la veille, témoin la rubrique suivante insérée dans l'office du samedi *in Albis* : « Post nonam terminatur officium de octava » [1].

Ajoutons, du reste, que, maintenant, les auteurs paraissent d'accord sur ce point.

Ad III. A la grand'messe célébrée sans diacre ni sous-diacre, le prêtre peut être assisté d'un cérémoniaire, qui lui indique à mesure, dans le missel, les textes à lire ou chanter et qui tourne les feuillets lorsqu'il en est besoin. De plus, il serait permis à ce cérémoniaire, s'il était dans les ordres sacrés, de préparer le calice à l'offertoire, de le couvrir ensuite de la pale et de le découvrir aux moments voulus, enfin de l'essuyer et de le parer après les ablutions. (S. R. C., 25 sept. 1875, n. 3377, ad 1).

A cette même messe, il peut y avoir deux servants. (Cf. S. R. C., 12 sept. 1857, n. 3059, ad 7). Mais ils doivent généralement s'y comporter comme ils le feraient à une messe basse où, exceptionnellement, leur présence simultanée serait autorisée [2] : ils ne sauraient donc y porter de chandeliers [3]. De fait, ces derniers ne sont alors d'aucune utilité [4], — pas même au moment de l'évangile, puisque celui-ci est chanté à l'autel.

Par contre, il peut y avoir, comme aux messes solennelles, des porte-flambeaux pour l'élévation [5].

Q. — L'*Ami* voudrait-il me dire si l'on peut conserver la coutume de donner la bénédiction papale après l'homélie, au lieu de la donner à l'issue de la messe pontificale ?

Le chant du *Confiteor* est-il requis pour cette bénédiction ? Martinucci et les autres auteurs n'en parlent pas.

R. — Il ne faut pas confondre la bénédiction *papale* avec la bénédiction *pontificale* qui, dans certains cas, suit l'homélie.

I. — Quand il y a prédication après le premier évangile, soit à la messe pontificale célébrée par l'évêque diocésain, par le métropolitain, par le nonce apostolique ou par un cardinal, soit à une autre messe solennelle à laquelle assiste au trône un des prélats susmentionnés revêtu de la *cappa* ou de la chape, celui-ci donne ensuite en son propre nom la bénédiction pontificale solennelle, avec les indulgences partielles que, de droit commun, il y peut attacher.

Voici, d'après le Cérémonial des évêques (l. I, c. XXII, et l. II, c. XXXIX), le rite de cette bénédiction spéciale :

Aussitôt après le sermon, le diacre chante le *Confiteor*. Lorsqu'il a fini, les indulgences sont publiées par le prêtre assistant, si c'est le prélat lui-même qui prêche, et par le prédicateur en toute autre hypothèse [1]. Le prélat chante alors, tête nue, les versets *Precibus et meritis etc.* et *Indulgentiam,* puis, la tête couverte, *Et benedictio etc.*

II. — La bénédiction apostolique ou papale est ainsi appelée parce qu'elle est donnée par le Souverain Pontife lui-même ou, du moins, au nom et par délégation expresse de celui-ci. Une indulgence plénière y est attachée.

Les évêques peuvent donner cette bénédiction (chacun dans son diocèse) deux fois par an, savoir : en la solennité de Pâques et en une autre fête solennelle de leur choix, alors même que, ces jours-là, ils ne feraient qu'assister à la messe solennelle. (Cf. *Codex,* can. 914).

Ils doivent, pour cela, observer à la lettre les prescriptions détaillées contenues dans la bulle *Inexhaustum* de Clément XIII, en date du 5 septembre 1762 [2].

Il y est dit expressément que c'est à la suite de la messe solennelle qu'ils donnent la bénédiction papale avec indulgence plénière : « Ritus et forma a patriarchis, primatibus archiepiscopis et episcopis pro impertienda benedictione, una cum plenaria indulgentia, *post missarum solemnia...* adhibendus... talis esse debet. — *Expleta* in utraque solemnitate *missæ solemnis celebratione* etc. » (Cf. S. R. C., 23 févr. 1884, n. 3605, ad 9).

Si l'évêque vient de célébrer la messe pontificale, il en garde tous les ornements, à l'exception du manipule ; il doit même reprendre les gants. (S. R. C., *ibid.*). Lecture est donnée, d'abord en latin, puis en langue vulgaire, de l'autorisation ou délégation accordée au prélat [3]. Après quoi, celui-ci, tête nue, dit les formules *Precibus et meritis etc.* et *Indulgentiam etc.*, différentes, — l'une très légèrement, et l'autre de manière assez notable, — des formules qui se lisent dans le Cérémonial des évêques *(loc. cit.)* pour l'absolution solennelle après l'homélie. L'évêque chante ensuite, la tête couverte : *Et benedictio etc.* Enfin on publie en latin et en langue vulgaire, comme ci-dessus, la concession de l'indulgence plénière [4].

Etant donné que la bulle de Clément XIII ne

[1] C'est pour cela qu'aux vêpres et aux complies de cet office, les psaumes sont du samedi. (Cf. *Ami* 1912, p. 672).

[2] Cf. *Ami* 1927, p. 191, col. 1, ad IV.

[3] Cf. Benoît XIII, *Avvertenze pratiche ceremoniali,* c. II, n. 5, et n. 8, 3° ; — Merati, *Commentaria in rubr. Missalis,* part. II, tit. VI, n. 42 et 44 ; — de Conny, *Cérémonial romain,* 3e édit., p. 237 ; — Bourbon, *Petit cérémonial paroissial,* n. 236, 248, 265, 305, 308, 312, 323 ; — Ærtnys, *Cæremoniale solemnium functionum,* part. I, tit. VIII, n. 1 ; — Wapelhorst, *Compendium S. Liturgiæ,* 4e édit., n. 97, 4° ; — Hægy, *Manuel de Liturgie,* 14e édit., t. I, p. 488, n. 221 ; p. 490, n. 227 ; p. 494, n. 239 ; — Menghini, *Le sacre ceremonie,* 5e édit., p. 189, n. 4.

[4] Là où la grand'messe dominicale est précédée d'une procession, les acolytes ne prennent leurs chandeliers que pour celle-ci.

[5] C'est l'enseignement de tous les auteurs. (Cf. *Ami* 1925, p. 368, col. 2, note 5).

[1] Cf. S. R. C., 26 novembre 1919, n. 4355, § III, ad 7.

[2] Voir cette bulle dans les *Decreta authentica S. C. Indulgentiis sacrisque Reliquiis præpositæ* (édit. de 1883, p. 456-461). — Les rubriques et les formules de la bénédiction papale qui se lisent dans l'appendice du Pontifical ont été empruntées textuellement à cette bulle.

[3] Les *Ephemerides liturgicæ* (1928, p. 45) pensent que cette première lecture est à omettre désormais.

[4] Le texte de cette concession se trouve dans la bulle de Clément XIII et dans l'appendice du Pontifical.

mentionne nulle part le chant du *Confiteor* pour la bénédiction papale, celui-ci doit être omis [1].

III. — Il n'y a pas de bénédiction solennelle ni de publication d'indulgences partielles après le sermon, si la bénédiction papale avec indulgence plénière doit être donnée à la fin de la messe solennelle [2]. (S. R. C., 12 nov. 1831, n. 2682, ad 14, 2º).

Q. — L'*Ami* pourrait-il me dire quelle est la traduction exacte de la secrète de la messe du jour des Cendres ?

En réalité, je désire savoir si l'*exordium venerabilis sacramenti* dont il est question dans cette secrète, se rapporte à la confection de l'Eucharistie célébrée le Jeudi Saint, ou bien à la consécration qui va suivre. — Ayant eu à prêcher ce jour-là pour l'exposition des Quarante-Heures, je n'ai pas osé traduire dans le premier sens.

Dom Guéranger, dans son *Année liturgique*, donne une paraphrase de cette secrète, et non une traduction proprement dite. Par ailleurs, des confrères latinistes, consultés par moi, ont hésité.

J'aimerais pourtant être éclairé sur ce point, surtout en vue de la prédication.

R. — Dans ladite secrète, il n'y a certainement rien à se rapporter de près ou de loin à la confection du sacrement de l'Eucharistie qui sera célébrée le Jeudi Saint.

D'aucuns ont donné du passage «... quibus [muneribus] ipsius venerabilis sacramenti celebramus exordium, » qui se trouve dans ladite secrète, la traduction que voici : «... par lesquels [dons] nous commençons à célébrer cet auguste sacrifice. » — C'est à tort, croyons-nous.

Le mot *sacramentum*, en effet, est susceptible de diverses acceptions [3]. Il a, entre autres, — notamment chez les Pères, — celle de « mystère » ou de « symbole » [4]. On lit dans S. Augustin [5] : « *Sacramentum* est autem in aliqua celebratione, quum rei gestæ commemoratio ita fit, ut aliquid etiam significari intelligatur, quod sancte accipiendum est. »

Or, le temps de la pénitence quadragésimale est plein de significations mystiques [6]. C'est pourquoi nous sommes persuadé que, dans la secrète dont il s'agit, l'expression *venerabilis sacramenti exordium* renferme une allusion à l'ouverture de ce temps sacré [7]. Ainsi entendue, cette expression cadre parfaitement, d'une part, avec le sous-titre *in capite jejunii* attribué autrefois par les Sacramentaires au mercredi des Cendres [1], et, d'autre part, avec la collecte et la postcommunion de ce même jour, dans lesquelles il est expressément question du jeûne du Carême [2].

[1] Cf. *Ephemerides liturg.*, 1899, p. 447-453.

[2] La raison en est, d'après de Herdt (*Praxis pontificalis*, t. I, n. 205, § 1) et Favrin (*Praxis solemnium functionum episcoporum* (2e édit., p. 94), que ces deux bénédictions comportent à peu près les mêmes paroles.

[3] Cf. *Collegii Salmanticensis Cursus theologicus*, t. XVII, p. 2.

[4] Cf. Desloge, *Etudes sur la signification des choses liturgiques*, p. 113 116

[5] Cité par Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiæ orientalis et occidentalis*, t. II, p. 284.

[6] Cf. S. Léon, sermons 4 et 6 *de Quadragesima* ; — Dom Guéranger, *L'année liturgique. Le temps de la Septuagésime* ; — Dom Cabrol, *Le livre de la prière antique*, p. 245 ; — Rousseille, *Rubricarum... explanatio triplex*, part. II, p. 173 et 315 ; — Desloge, *op. cit.*, p. 276 et 393.

[7] Tel est le sens adopté par Dom Guéranger, *op. cit.* ; — par Dom Cabrol, *L'office liturgique de chaque jour. Le Missel* ; — par Desloge, *op. cit.*, p. 115.

[1] Cf. Martène, *Tractatus de antiqua Ecclesiæ disciplina etc.*, c. XVII ; — Dom Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, art. CAPUT JEJUNII.

[2] Comparer la formule « venerabilis sacramenti exordium, » de la secrète du mercredi des Cendres, avec le commencement de la secrète du dimanche suivant, *in capite Quadragesimæ* : « Sacrificium quadragesimalis initii etc. »

Q. — Dans la solennité de la Toussaint, l'Eglise honore-t-elle ensemble tous les élus qui sont actuellement dans le ciel, ou seulement ceux qui sont inscrits au Martyrologe ?

La seconde conception me semble s'accorder mieux avec les motifs qui ont présidé à l'institution de cette fête et avec les textes du Bréviaire.

R. — Quelle qu'ait été à l'origine la solennité de la Toussaint, son objet est maintenant — et depuis longtemps déjà — bien déterminé.

« Le nom le dit assez, écrit Dom Baudot [3] : il s'agit d'honorer dans une même fête tous ceux qui, ayant quitté cette terre d'exil, sont entrés dans le ciel et y jouissent de la vision béatifique de Dieu à jamais, pensée heureuse qui supplée à l'insuffisance du culte quotidien que nous rendons aux saints ; infime, en effet, est le nombre des bienheureux dont le nom a trouvé place au calendrier liturgique. A cette multitude immense qui forme l'Eglise triomphante vont aujourd'hui nos hommages... [4]. »

Que tel soit en réalité le but actuel de la fête de la Toussaint, cela ressort de plusieurs endroits de l'office propre à cette fête ou à son octave [5], notamment :

a) De l'antienne de *Magnificat* aux premières vêpres, dans laquelle, après avoir invoqué successivement chacun des neuf chœurs des anges, les patriarches et les prophètes, les docteurs de la loi, les apôtres, les martyrs, les confesseurs, les vierges, les anachorètes, on ajoute : « *sanctique omnes*, intercedite pro nobis. »

b) Du passage suivant du traité *De mortalitate* de S. Cyprien qu'intentionnellement l'Eglise nous fait lire au 2e nocturne du jour octave de la Toussaint (lect. v) : « Patriam nostram paradisum computamus... Magnus illic nos carorum numerus expectat, parentum, fratrum, filiorum frequens nos et copiosa turba desiderat, jam de sua immortalitate secura et adhuc de nostra salute sollicita. » — « Les revoir, les embrasser, jouir d'un même bonheur avec eux, dit le cardinal Pie [6] en commentant ce passage, voilà le désir

[3] *Catéchisme liturgique*, 1re édit., t. II, p. 547.

[4] Cf. Kozma de Papi, *Liturgia sacra catholica*, § 222.

[5] Rien, au contraire, dans l'office de la Toussaint ne permet de supposer que cette fête ait un objet plus restreint.

[6] Homélie prononcée à la cathédrale de Poitiers le jour de la Toussaint 1876. (*Œuvres épiscopales*, t. X, p. 464).

qu'excite, que ravive en nous la fête de ce jour. Fête de tout ce qui a été grand devant Dieu, de tout ce qui a été pur, de tout ce qui a été saint ; immense fête de famille, dont les héros sont nos pères dans la foi et selon la nature, nos frères, nos proches, nos amis... »

Q. — Les communions, grâce à Pie X, étant devenues plus nombreuses, il peut arriver, même en pays de mission, que la distribution de la sainte Eucharistie soit assez longue, là surtout où il n'y a qu'un prêtre.

Or, il me semble que, pour chaque communiant, la récitation distincte et intégrale de la belle formule : *Corpus Domini nostri etc.* exige de la part du prêtre un peu plus de temps que l'administration de la communion. Pour le moment, sans doute, il n'y a qu'à continuer l'emploi de cette formule et à communier un peu moins vite chaque fidèle ; mais je me demande s'il n'y a pas lieu d'espérer obtenir de Rome, un jour, quelque formule plus courte.

R. — Aux premiers siècles de l'Eglise, en distribuant la sainte Eucharistie sous l'espèce du pain, l'évêque ou le prêtre célébrant se contentait de dire à chacun ces deux mots : *Corpus Christi*, et le communiant répondait *Amen* [1]. Par la suite, on crut devoir employer une formule un peu plus explicite, et, dès le temps de saint Grégoire le Grand, il en existait une assez semblable à celle qui est usitée aujourd'hui [2].

Rien n'indique qu'il entre dans les desseins du Saint-Siège d'autoriser pour la communion des fidèles, du moins quand ces derniers sont nombreux, le retour à la brève formule primitive.

Du reste, l'administration de la sainte Eucharistie, si l'on y observe, — notamment pour le tracé du signe de croix avec l'Hostie consacrée, — toute la gravité désirable [3], et la transmission du plateau de communion d'un fidèle à l'autre demandent, croyons-nous, autant de temps que la récitation de la formule actuelle : *Corpus Domini nostri etc.*

Q. — 1° Le Samedi Saint, pour la bénédiction de l'eau, un curé fait apporter par ses paroissiens leurs récipients pleins d'eau et les fait placer près des fonts baptismaux.

Puis il fait uniquement sur l'eau de ces derniers toutes les cérémonies décrites dans le Missel, prétendant que toute l'eau contenue dans les multiples vases qui entourent les fonts est bénite en même temps, du seul fait de son intention.

2° De plus, après avoir ainsi bénit ou cru bénir toute l'eau, le même curé déclare solennellement à tous les

[1] Cf. Bona, *Rerum liturgicarum*, l. II, c. XVII ; — Krazer, *De apostolicis necnon antiquis Ecclesiæ occidentalis Liturgiis*, sect. IV, art. I, c. XV, § 284 ; — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, art. COMMUNION.

[2] Cf. Kozma de Papi, *Liturgia sacra catholica*, part. II, c. III, tit. II, § 124.

[3] « Cum hoc ministerium sit sanctissimum, sacerdos ab omni præcipitentia abhorreat, ac cum omni possibili attentione et devotione procedat : non obstante maximo communicantium numero, ad unumquemque illorum integra formula pronuntianda est, et crux cum S. Hostia exacte et reverenter est formanda. » (Van der Stappen, *Tractatus de administratione Sacramentorum...*, part. I, tit. IV, sect. III, c. III, qu. 194, 3°).

assistants que pour tous ceux d'entre eux qui n'assisteraient pas à la suite de la cérémonie jusqu'à la fin de la messe, il retire la bénédiction donnée. A un confrère qui tâche de lui prouver l'inefficacité d'une telle menace, il explique qu'il n'a pas l'intention de bénir l'eau qu'on emporterait plus tôt.

R. — Ad I. Si la bénédiction solennelle de l'eau baptismale au cours des fonctions liturgiques du Samedi Saint et de la vigile de la Pentecôte consistait uniquement en des oraisons et en certains gestes cérémoniels — signes de croix et même exsufflations — faits au-dessus des fonts, elle pourrait au besoin s'étendre également à l'eau d'autres vases placés à peu de distance.

Mais cette bénédiction comporte en outre, à des moments déterminés, l'attouchement, la division et l'effusion de l'eau par le célébrant, puis une triple immersion du cierge pascal dans la piscine baptismale, immersion qui, dans la pensée de l'Eglise, a une signification et une vertu particulières. Or, tout cela ne doit régulièrement avoir lieu que pour un seul récipient. Nous croyons donc que, malgré l'intention du célébrant d'atteindre aussi moralement l'eau d'autres récipients qui se trouveraient alors dans le voisinage immédiat des fonts, celle-ci ne saurait être regardée comme bénite [1].

De Herdt est du même avis : « Neque etiam aqua in alio vase coram celebrante posito simul cum aqua in fonte benedici posse videtur, quia actiones requisitæ in pluribus simul vasis nec convenienter nec licite fiunt [2]. »

Ad II. Etant donné ce qui vient d'être dit, la seconde question ne se pose plus dans le cas envisagé par notre honorable consultant [3].

Q. — Dans les petites églises où, légitimement d'ailleurs, on utilise le *Memoriale rituum*, est-il interdit que, lorsqu'il n'est pas possible de faire mieux, les fonctions liturgiques du 2 février, du mercredi des Cendres, du dimanche des Rameaux soient chantées et que la messe qui suit soit simplement lue ; ou bien, inversement, que toutes les prières de ces mêmes fonctions soient simplement lues et qu'ensuite la messe soit chantée ? — En d'autres termes : faut-il, ces jours-là, tout chanter ou tout célébrer à voix basse ?

[1] Pour plus de détails, voir *Ami* 1927, p. 140 et 141.

[2] *S. Liturgiæ Praxis*, t. III, n. 55.

[3] Supposons un instant que, dans une circonstance toute différente, v. g. à l'occasion de la bénédiction d'objets de piété tenus à la main par des assistants, il prenne fantaisie à un prêtre de faire une déclaration du genre de celle qui avait motivé la seconde des questions ci-dessus, qu'en résulterait-il ? De deux choses l'une : ou bien ce serait avant de commencer ou en commençant ladite bénédiction, ou bien ce serait seulement après celle-ci, que le prêtre se serait formulé à lui-même une condition *de futuro* analogue à celle qui est mentionnée par notre consultant. — Dans la première hypothèse, aucun des objets tenus par les assistants ne pourrait être considéré comme bénit. En effet, toute proportion gardée, il en est des bénédictions comme des sacrements : chez le ministre, l'intention d'y procéder doit être déterminée. — Dans la seconde hypothèse, tous les objets de piété tenus à la main par les assistants sont et demeurent bénits, car une condition formulée seulement après la bénédiction ne saurait avoir d'effet rétroactif sur la validité de cette dernière, selon l'adage : *Factum infectum fieri nequit*.

De même, le Samedi Saint, quand il n'y a qu'un prêtre, les prophéties doivent-elles être chantées (toutes évidemment par le célébrant), si le reste de la fonction liturgique est chanté ?

J'ai entendu, une fois, un prêtre ne chanter de la fonction du Vendredi Saint que l'Ecce lignum crucis et lire tout le reste. Cela paraissait étrange...

R. — I. Il est assurément plus conforme à l'esprit de la Liturgie que, même dans les petites églises paroissiales où l'on utilise le *Memoriale rituum*, si la première partie de chacune des fonctions annuelles du 2 février, du mercredi des Cendres, du dimanche des Rameaux et du Samedi Saint est chantée, la messe subséquente le soit également.

La célébration solennelle de cette messe n'est toutefois obligatoire que dans les églises astreintes à la messe conventuelle. Hors de ces dernières, on pourrait au besoin, dans les circonstances susdites, n'avoir qu'une messe basse. C'est ce qui semble résulter *a pari* de la décision de la S. C. des Rites en date du 14 août 1858 (n. 3069, ad 3), décision autorisant la célébration d'une messe basse de station après la procession des Rogations.

Rien non plus, croyons-nous, ne s'oppose à ce que l'inverse ait lieu. Supposé donc que la première partie des fonctions du 2 février, du mercredi des Cendres, du dimanche des Rameaux et du Samedi Saint ait été simplement lue, la messe qui termine ces mêmes fonctions pourrait, jusqu'à nouvel ordre, être chantée.

II. — Quant à chacune des deux parties de ces mêmes fonctions considérée isolément, elle doit être ou entièrement chantée, ou entièrement lue : le *Memoriale rituum*, en effet, paraît supposer qu'il en est ainsi.

Cependant, lorsque la première partie de la fonction liturgique du Samedi Saint est chantée et qu'il n'y a pas là d'autre prêtre que le célébrant, celui-ci se contente de lire à haute voix les prophéties, comme il ferait v. g. pour l'épître à la messe chantée sans ministres sacrés. (Cf. S. R. C., 23 avril 1875, n. 3350).

Notons en terminant que, faute de mieux, les chantres pourraient exécuter *modo quasi psalmodico* certains des chants qui leur incombent. (Cf. S. R. C., 7 déc. 1888, n. 3697, ad 5).

Q. — 1° N'est-il pas interdit de représenter S. Joseph avec l'Enfant Jésus sur les bras ; ou, tout au moins, n'est-il pas mieux de ne pas le représenter ainsi ?

2° Quand un salut du Saint-Sacrement a lieu un jour de fête mariale, v. g. le 15 août, et qu'on y chante un motet à la Sainte Vierge, — hymne, antienne etc., — le célébrant peut-il, après ce motet, se contenter de l'oraison du commun ; ou bien doit-il prendre celle de la fête ?

R. — Ad I. Que notre consultant veuille bien se donner la peine d'ouvrir l'*Ami* de 1928 à la page 734. Il y trouvera, dans la 1re colonne, une question semblable à la sienne, puis la solution que nous en donnâmes alors.

Nous n'avons rien à changer à cette dernière. — En voici un court résumé :

S. Joseph n'eut primitivement comme attribut iconographique qu'une simple tige fleurie ; parfois aussi, on le représente conduisant Jésus par la main. Depuis le XIXe siècle surtout, on le figure le plus souvent avec l'Enfant-Dieu sur les bras. — De ces divers modes de représentation du saint patriarche, aucun n'est expressément imposé, aucun, non plus, n'est interdit.

Ad II. Si l'on excepte le verset *Panem de cœlo etc.* et l'oraison *Deus, qui nobis sub Sacramento mirabili etc.*, obligatoires après le *Tantum ergo*, il n'y a pas d'autres versets ni oraisons qui soient prescrits de droit commun aux saluts du Saint-Sacrement tels qu'ils existent en France [1]. On se conformera donc en cela, jusqu'à nouvel ordre, aux règlements établis par l'Ordinaire du lieu.

Mais supposé que ces règlements ne précisent pas le verset et l'oraison à dire après le chant de telle ou telle prière à la Sainte Vierge, lesquels faut-il choisir ? — Si, dans les livres liturgiques, cette prière est suivie d'un verset et d'une oraison déterminés, comme il arrive v. g. pour les litanies de Lorette [2] et pour les antiennes à la Sainte Vierge récitées à la fin de l'office canonial, il n'y a qu'à s'en tenir à ce verset et à cette oraison. Autrement, il paraît convenable de prendre le verset et l'oraison propres à la fête occurrente.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

H. Grisar, S. J. Martin Luther, sa vie et son œuvre. Traduit de l'allemand (2e édit.), par l'abbé Ph. Mazoyer. — In-8 de XXXII-402 p., 50 f. — Paris, Lethielleux.

Les historiens connaissent, du P. Grisar, le *Luther* en trois volumes. Mais on sait moins que cet auteur a publié chez Herder, en 1925, un résumé de ce grand ouvrage, sous le titre : *Martin Luthers Leben und sein Werk* (in-8 de 562 p.). Le livre français que nous annonçons aujourd'hui est la traduction de ce résumé.

« Dans ce volume, nous avertit l'auteur lui-même, il s'agit surtout de présenter clairement l'évolution de Luther, de comprendre la nature de son esprit et des mobiles qui l'ont guidé dans sa vie et ses actes »

[1] Selon De Amicis *(Append. ad opusc « Normæ theoretico-practicæ quoad expositionem et benedictionem Ssmi Sacramenti, » p. 9-13)*, les saluts ordinaires ne comportent normalement que des chants et des prières s'adressant à N.-S. présent au Saint-Sacrement. A l'appui de son opinion on peut invoquer les prescriptions liturgiques qui n'autorisent que ces mêmes chants immédiatement après l'élévation. (Cf. S. R. C., 22 mai 1894, n. 3827, III ; Pie X, *Motu proprio* du 22 nov. 1903, n. 4121, § III. 8).

[2] Dans le Rituel (tit. X, c. III), les versets et oraisons qui suivent les litanies de Lorette varient suivant le temps liturgique dans lequel on se trouve. (Cf. S. R. C., 7 déc. 1900, *Brunen.*, ad 1).

(p. VIII). On n'y trouvera donc aucune digression relative aux questions confessionnelles agitées de nos jours. Le sujet reste strictement limité à la grande lutte religieuse du XVIe siècle. On peut d'autant plus facilement rester dans ces limites qu'aujourd'hui les protestants eux-mêmes considèrent de plus en plus Luther comme une simple apparition historique. En général, en effet, Luther a été dépassé et le petit nombre de ceux qui professent sa doctrine proprement dite et gardent sa position diminue considérablement.

L'évolution de Luther a été décrite par le P. Grisar avec une objectivité à laquelle devront rendre hommage les historiens protestants eux-mêmes. On ne trouvera ici aucune des exagérations que n'ont pas su éviter certains ouvrages « apologétiques ». Luther est analysé avec ses tendances, sa psychologie, son tempérament, ses défauts naturels et vraisemblablement héréditaires. On ne l'a pas chargé de fautes dont il paraît innocent ; mais on n'a rien caché de son esprit tranchant, irritable, jaloux de ses droits.

Ce ne sont pas les mœurs, mais les idées qui ont entraîné Luther. Le quatrième chapitre, qui étudie l'*éclosion de la doctrine nouvelle*, est suggestif à cet égard. Luther méprise un enseignement dogmatique officiel, qu'il ne comprend d'ailleurs qu'en le déformant par les éléments les plus malsains du nominalisme. C'est dans son commentaire de l'Epître aux Romains que le mal apparaît tout d'abord (1515-1516), et avec un caractère d'acuité qui en fait pressentir l'incurabilité totale. Mais ses idées seules suffisent à expliquer sa séparation d'avec Rome : la préoccupation d'une réforme à tenter dans l'Eglise ne semble pas diriger ses actes. Il ne nous en apparaît que plus orgueilleux et plus coupable : « Sans avoir la vivante notion de l'Eglise et de son autorité, écrit le P. Grisar, le pseudo-mystique tient ses lumières pour des lumières venues du ciel ; il est convaincu que tous ses pas sont dirigés par Dieu. C'est à cette seule direction qu'il veut obéir aveuglément. Il est persuadé qu'il ne recherche aucun avantage temporel et on ne peut lui contester qu'il n'est qu'un pauvre religieux et qu'il veut rester un pauvre religieux. Il voit en même temps, et non sans raison, nombre de défaillances et de misères dans l'Eglise à son époque. Cette vue lui semble justifier ses attaques, et même lui en faire un devoir. Dès lors, pense-t-il, la main de Dieu se posera sur lui pour agir par lui, étant donné, surtout, qu'il travaille ainsi à l'exaltation du Christ » (p. 56).

Tout s'enchaînera désormais, de ce point de vue personnel, d'une façon logique dans l'apostasie de Luther, intérieurement consommée bien avant la querelle des Indulgences. On sait la suite, et le P. Grisar, avec la même sûreté d'analyse psychologique, nous montre Luther manifestant de plus en plus sa rébellion, en raison de l'attitude intérieure qu'il a prise depuis longtemps à l'égard de l'Eglise catholique. Les angoisses qu'il pourra éprouver postérieurement finiront toujours par le conduire à la certitude allant jusqu'à celle de son salut personnel. C'est alors que, sûr de son bon droit, il prendra extérieurement l'attitude du révolté, saisissant toutes les occasions, opportunes ou non, d'attaquer l'Eglise, son autorité, sa discipline, sa doctrine. L'excommunication, la mise au ban de l'Empire ne sauraient plus l'arrêter. Sa « retraite » à la Wartbourg ne fera qu'affermir, développer ses idées personnelles. C'est de là qu'il écrira à Melanchthon hésitant le *Pecca fortiter, crede fortius*, qu'on a tant reproché au protestantisme et dont le P. Grisar montre la véritable signification : « Nous avons là, dit-il, sous une forme hyperbolique, l'affirmation de sa doctrine enseignant que c'est uniquement par la « foi confiante » en la bonté de Dieu que nous obtenons le pardon de tous les péchés lorsque cette confiance est réellement forte » (p. 133).

Notre historien suit désormais Luther pas à pas, dans les différentes phases qui marquent le développement et la propagation du luthéranisme : il étudie les moyens de propagation, les auxiliaires fournis à Luther par les transfuges des Ordres religieux, l'appui des princes séculiers, l'organisation du culte nouveau, les excès de la liberté religieuse et, conséquence de ces bouleversements, les violences, les révoltes à main armée, la destruction progressive du catholicisme.

Un chapitre bien intéressant est celui du mariage avec Catherine de Bora. Au fond, Luther ne voulait pas se marier. Ses adversaires, il le sentait bien, auraient profité de son mariage pour l'attaquer lui-même plus vivement et avec plus de succès. Il finit par y passer, entraîné par le courant qu'il avait lui-même déchaîné et enveloppé par les provocations de Catherine qui le voulait pour époux.

Les années suivantes seront les années décisives pour le protestantisme. Luther composera son traité du serf-arbitre, établira sa doctrine sur la Cène, inspirera la Confession d'Augsbourg, multipliera les écrits de polémique contre la doctrine catholique et les théologiens qui la défendent, et, par tous les moyens, rendra plus aiguë la lutte contre l'Eglise romaine. Les derniers chapitres du livre du P. Grisar étudient, au milieu de ces antagonismes, la personne et la doctrine de Luther : l'on y voit à quelles déviations morales, à quelles trivialités de langage le « Réformateur » est insensiblement parvenu.

Mais c'est déjà l'heure des derniers combats ; c'est bientôt l'instant de la mort à Eisleben. Le P. Grisar ramène à leurs justes proportions les fables, les légendes, les exagérations colportées en sens divers au sujet de la mort de Luther : il est mort d'une mort naturelle, et en priant : « Il ne s'est point interdit à lui-même d'espérer de la miséricorde de Dieu le salut des égarés. Et l'historien catholique du peuple allemand, Johannès Janssen, qui a si profondément étudié cette époque, recommandait aux convertis qui s'ouvraient à lui de prier pour le repos de l'âme de Luther » (p. 368).

A coup sûr, cet ouvrage du Jésuite allemand est la meilleure et la plus accessible histoire que nous possédions à l'heure actuelle sur Luther et les débuts du protestantisme.

Plusieurs gravures hors texte ajoutent encore à sa valeur. La table des matières, placée au début du volume, est fort complète. On l'a fait suivre d'une abondante bibliographie. Pour faciliter la lecture du texte, les notes sont renvoyées à la fin du volume qui se clôt par une table générale alphabétique des noms et des faits.

Ce beau volume n'a été tiré qu'à 2500 exemplaires et ne sera pas réimprimé.

Pour la Paix scolaire, par P. CAMENEN, professeur de philosophie. — In-12 de 96 p., 6 f. — Paris, Bloud et Gay.

La question scolaire pose actuellement en France, entre catholiques et partisans de l'école laïque, de graves problèmes qui se compliquent de douloureux conflits.

Si l'on veut s'en rapporter aux seuls principes, il n'y a aucun doute : la solution du problème et des conflits se trouve uniquement dans un retour à l'Etat chrétien. Mais cet idéal est impossible à réaliser présentement. Il faut donc chercher des solutions de fait.

M. Camenen en propose une, dictée par le légitime souci de l'opportunité et du respect des positions acquises. Elle se résume en deux points : subvention par l'Etat des écoles libres dans la mesure où ces écoles suppléent à l'insuffisance numérique des écoles publiques ; enseignement d'un minimum de doctrine religieuse et morale à l'école publique, ou même, à défaut de ce minimum, tout au moins une déférente bienveillance des maîtres à l'égard des diverses croyan-

ces religieuses. M. Camenen va même plus loin : au nom de la justice, il réclame pour les religieux le droit d'enseigner.

Tant que l'auteur demeure sur le terrain des faits, il mérite d'être approuvé et encouragé. Les approbations, assure-t-il, ne lui ont pas été ménagées, et par des hommes de tous les partis. Nous l'en croyons volontiers, et nous adhérons à cette sympathie, dans la mesure où le triomphe de sa thèse apporterait au régime scolaire actuel un adoucissement réel. Tout adoucissement doit être salué avec sympathie.

Nous nous permettrons cependant de douter que la solution soit efficace. On pourra toujours, d'une part, restreindre à un minimum dérisoire la part accordée effectivement par l'Etat au budget de l'enseignement libre : car, sans R. P. S., l'Etat reste seul juge de ses libéralités. En second lieu, c'est (à notre avis) une utopie d'attendre une déférence bienveillante des maîtres laïques à l'égard de la religion catholique. Ou ils sont pratiquants, ou ils ne le sont pas. Dans le second cas, même en se plaçant dans l'hypothèse la plus favorable, leur bienveillance n'empêche pas que leur seul exemple enseigne l'abstention aux élèves et, par là, soit absolument funeste. A enfants catholiques, il faut des maîtres catholiques. C'est avec des prudences faites de la bienveillance dont parle M. Camenen, que l'école laïque a déchristianisé peu à peu la jeunesse française.

Quoi qu'il en soit, sur le terrain des faits, on pourrait souscrire à la solution proposée.

Malheureusement, il ne nous paraît pas que l'auteur se soit contenté de ce terrain, où doctrinalement il était inattaquable.

Sa façon de s'exprimer laisse bien entendre qu'il *accepte* cette solution. Il paraît s'accommoder facilement de la main-mise de l'Etat sur l'éducation et l'instruction de la jeunesse dans les écoles publiques. Ce sont là cependant des abus qu'un catholique peut subir, faute de les pouvoir supprimer, mais jamais accepter.

Et précisément, si M. Camenen paraît les accepter, c'est qu'il raisonne en partant d'un principe tout à fait contestable. Il suppose que l'Etat partage avec la famille les droits sur l'enfant, ou plutôt il n'accorde ni aux parents, ni à plus forte raison à l'Etat un droit véritable.

« On se plaît aujourd'hui, écrit-il, dans certains milieux, et dans plusieurs partis politiques, à proclamer que l'enfant *n'appartient pas* à ses parents.

« On a raison de s'exprimer ainsi. Mais il est plus juste encore et surtout plus opportun d'affirmer que l'enfant n'appartient pas à l'Etat.

« A parler rigoureusement, nous devons dire que l'enfant *n'appartient* à personne ici-bas. L'enfant n'est pas une *chose* dont on se dispute la propriété. Il est une âme, d'une valeur infinie. Et tous les droits qu'on exerce sur lui viennent des devoirs qui s'imposent envers lui.

« ...L'école, complément de la famille, n'a pas d'autre fin que d'apprendre à l'enfant à s'appartenir, à s'établir dans la pleine liberté. On ne peut discuter que sur la méthode à suivre pour atteindre ce but avec le plus de chance de succès » (p. 16-17).

On saisit tout le vague (et tout le danger) de semblables formules. Qu'est-ce, pour l'enfant, que s'appartenir et s'établir dans la pleine liberté ? Ce sont là des mots qui ne sonnent guère catholique. J'entends S. Thomas déclarer que « parce que les parents sont, dans la famille, le principe de la génération, ils sont également le principe de l'éducation, de l'instruction et de tout ce qu'entraîne la perfection de la vie humaine » (IIa-IIæ, q. 102, a. 1). Sans doute, les enfants n'appartiennent pas aux parents comme une chose sur laquelle s'affirme un droit de propriété. Mais ils leur appartiennent en ce sens que la génération est pour les parents le fondement prochain du droit et du devoir de l'instruction et de l'éducation à fournir à leurs enfants. Et à ce droit, à aucun titre, ne saurait prétendre l'Etat, précisément parce que l'Etat n'est pas à l'origine de la vie des enfants. « C'est à vous, pères et mères, *que les enfants appartiennent,* puisqu'ils sont l'os de vos os et la chair de votre chair ; et c'est vous qui, après leur avoir donné la vie du corps, avez le DROIT IMPRESCRIPTIBLE de les initier à la vie de l'âme » *(Lettre collective des évêques français,* 14 sept. 1909). Et l'on sait d'ailleurs que, dans les choses de l'ordre surnaturel, le droit des parents est subordonné à celui de l'Eglise.

En prêtant aux familles un concours utile et parfois même indispensable, l'Etat n'acquiert pas, pour autant, un droit véritable. Mandataire, il est et demeure simple mandataire. C'est pour avoir oublié cette vérité fondamentale que M. Camenen, dont on peut accepter la solution de fait, y a mêlé des considérations doctrinales discutables. Si son ouvrage, comme l'exige le Droit canon, avait été soumis à la censure préalable et revêtu de l'*Imprimatur,* peut-être les nuances nécessaires auraient-elles été apportées.

A.-D. Sertillanges, O. P. **Saint Thomas d'Aquin.** — In-8 de 222 p., 12 f. — Paris, Flammarion.

Le P. Sertillanges vient de publier dans la collection « Les grands cœurs » une étude nouvelle sur S. Thomas d'Aquin. La partie biographique et hagiographique a été traitée par l'habile plume du P. Sertillanges, avec cette sûreté de psychologie naturelle et surnaturelle qui donne à des choses déjà connues un relief nouveau. Tous ces détails éclairent la vocation du Docteur Angélique, dont l'âme, d'une plénitude et d'une simplicité sans défaut, toute limpide et tout entière captivée par la science des choses divines, ne traversera victorieusement les luttes de l'épreuve des tentations que pour se lancer, immunisée désormais contre les sollicitations du péché, dans les luttes théologiques pour la vérité catholique.

L'enjeu de la lutte était considérable. Il ne s'agissait de rien moins que de reprendre l'œuvre faussée par Abélard, déformée par les mystiques, laissée inachevée par S. Anselme. Depuis un demi-siècle Aristote règne en maître ; la philosophie soumet à l'analyse les données fondamentales du dogme. Faut-il rejeter la sagesse antique retrouvée ? Faut-il l'accueillir et peut-être ouvrir la voie à l'erreur ? Il y a une autre solution : « Adopter les nouveaux venus et les convertir ; recevoir un cadeau suspect et en faire une richesse pure ; au lieu de rejeter par une prudence poltronne un système de pensée humaine éminent entre tous, l'adapter à la sagesse chrétienne, en l'interprétant, le revisant, l'achevant et ainsi l'accomplir. Ce serait l'œuvre de S. Thomas. »

Cette œuvre répond aux nécessités du temps. Le génie du Docteur aperçoit clairement qu'il faut établir l'harmonie entre la raison et la foi. L'augustinisme platonicien a esquissé le mouvement en ce sens ; mais on ne pourra toucher au but qu'en faisant appel à l'aristotélisme réformé. L'effort de S. Thomas tendra à rendre à la raison tous ses droits, en conservant à la foi toute sa valeur transcendante ; et, selon l'expression heureuse du P. Sertillanges, il devra « définir intellectuellement le christianisme » et « christianiser l'intellectualité ». Pour mener cette entreprise à bonne fin, il reprendra, sous les auspices d'Aristote, la part de vérité antique qui est chrétienne ; il pensera chrétiennement l'aristotélisme et le transformera en philosophie spécifiquement chrétienne.

La sainteté de l'Angélique rejaillit sur la manière même dont il entend faire progresser la science théologique. S'il pense devoir s'appuyer sur un auteur, il le cite humblement ; s'il croit devoir combattre une opinion, il la reprend anonymement. Il cherche tou-

jours la part de vérité qui se cache dans les systèmes les plus disparates. Il se place rarement en face de ses adversaires ; il est plutôt à côté. S. Thomas « est un philosophe qui *marche devant Dieu.* Il voit, il parle, il écrit avec une âme libre d'elle-même et enchaînée à la vérité qui est le bien des hommes. Il est l'acteur de son poème d'idées ; il est l'homme de son livre ; il est le saint de la sainteté qu'il décrit et le fidèle de la divinité qui remplit son œuvre. Sa méthode a été d'unir dans la recherche et le don de la vérité dont il avait charge, la sagesse et l'amour. »

Le P. Sertillanges rappelle que l'œuvre de S. Thomas décèle une profonde unité. Tout part de Dieu pour retourner à Dieu. Rapporter tout à Dieu est le seul moyen de mettre tout dans sa perspective et par suite de le comprendre. L'être créé doit être ramené vers la source dont il émane et qui est sa fin dernière : en la connaissance, en la possession de cette fin, se trouve condensé tout le véritable bonheur de l'homme.

Thomas d'Aquin « a été la fleur et la gloire du monde », disait Albert le Grand, son maître, au lendemain de sa mort. Plusieurs mois avant de mourir, il avait résolu de ne plus écrire. Le 6 décembre 1273, célébrant la messe, il eut un ravissement, et quand il en revint, il dit à Réginald son confident : « La fin de mon œuvre est venue... Réginald, je ne puis plus (écrire) ; de telles choses m'ont été révélées que tout ce que j'ai écrit me semble de la paille. Maintenant j'attends la fin de ma vie après celle de mes travaux. »

Thomas d'Aquin fut vraiment « un grand cœur ». Sa noble figure méritait de prendre rang dans la galerie où tant d'hommes illustres ont déjà trouvé place. Mais il fallait, pour la peindre, un pinceau digne d'elle : il fallait la plume d'un savant et d'un artiste, et le P. Sertillanges est l'un et l'autre.

Louis Veuillot. **Portraits de Saints,** avec un avertissement et des Notes de François Veuillot. — In-8 de 304 p., 13 f. 50. — Paris, Lethielleux.

Louis Veuillot avait exprimé souvent le désir de voir se ranimer dans les foyers catholiques le goût de la lecture de la vie des saints. Il rêva de contribuer à cette renaissance par des travaux personnels. On a découvert en ses papiers les premiers éléments d'un livre de ce genre : deux projets de préface et plusieurs articles qu'il avait réservés pour ce recueil, au lieu de les insérer dans ses *Mélanges.*

Maintenant que le renouveau spirituel et les progrès de l'hagiographie réalisent le vœu de Louis Veuillot, les éditeurs de ses *Œuvres complètes* ont estimé que ce serait, tout ensemble, obéir à la pensée du Maître et rendre un service précieux aux lecteurs chrétiens que de présenter, en un volume à part, accessible au grand public, ces pages à la fois si littéraires, si instructives et si émouvantes. Ils les ont complétées, dans l'esprit même de Louis Veuillot, par quelques chapitres empruntés aux *Mélanges* ou à des préfaces publiées jadis par l'illustre écrivain.

Après une introduction sur le rôle de la sainteté dans le monde, nous trouvons ici une galerie de portraits, de récits, d'études ou de méditations, qui vont de la *Très Sainte Vierge,* en passant par *S. Louis,* la *Bienh. Jeanne de Valois, S. Bernard, Sainte Catherine de Sienne,* la *Vén. Mère Desbarres, Mlle de Melun,* la *Mère Bichier des Ages,* jusqu'à des serviteurs de Dieu contemporains de l'auteur, le *P. Muard,* la *Vén. Emilie de Rodat ;* en outre, un *S. Vincent de Paul* inédit, et retrouvé trop tard pour figurer dans le tome X des *Œuvres complètes.*

Quels que soient la personnalité du héros et l'accent du travail, — s'agirait-il même de la critique de certains hagiographes (qui ne sera pas de ce livre la page la moins curieuse ni la moins utile), — une commune inspiration, dans la beauté de la forme, éclaire les intelligences, émeut les cœurs, oriente les volontés : la vertu surnaturelle des saints ressort de leur action rayonnante et de leur rôle bienfaisant dans la société.

Par la valeur même de son auteur, et par la bienfaisante opportunité de son sujet, ce livre est appelé à prendre place dans toutes les bibliothèques catholiques.

Manuel des Directeurs de Congrégations de la Sainte Vierge, par Emile Villaret, S. J., Directeur du Secrétariat central. — In-12 de 452 p., franco 16 f. — Reims, « Les Cahiers de Notre-Dame », 37, rue de Venise ; et Toulouse, *Messager du Cœur de Jésus,* 9, rue Montplaisir.

Dans ce *Manuel* l'auteur se propose de montrer quel « rendement » l'on peut obtenir d'une Congrégation bien dirigée. On se plaint, en effet, que beaucoup de Congrégations de la Sainte Vierge ne rendent pas, ou qu'on ne leur fait pas rendre ce qu'on pourrait en attendre.

La cause de ce déficit peut être parfois dans la négligence du Directeur ; le plus souvent, elle est dans son inexpérience. La direction d'une Congrégation est chose délicate, *ars artium.* Mais précisément, cet art s'apprend, et qui veut sérieusement l'apprendre pour l'exercer avec fruit n'a besoin, avec son effort personnel, que de la grâce de Dieu et d'un peu d'aide fraternelle. La grâce de Dieu ne manque jamais. Ce livre apportera « l'aide fraternelle ».

« Notre but, écrit l'auteur, est des plus simples et des plus modestes : faire connaître avec exactitude et précision ce qu'est la *Congrégation ;* — exposer *son organisation vivante,* d'une richesse et d'une facilité d'adaptation insoupçonnée ; — proposer quelques idées sur le *rôle personnel du Directeur.* A ce triple but correspondront les trois parties de ce Manuel » (p. 9).

La première partie « notions générales », après avoir esquissé un *aperçu historique* sur les origines et le développement des Congrégations de la Sainte Vierge (ch. I), s'attache à en définir les *caractères* et la *fin* (II) et en préciser les *conditions canoniques* (III). — La deuxième partie décrit « la vie de la Congrégation », quels principes doivent présider au choix des *membres* et à leur maintien dans l'association (ch. I) ; ce que doit être *le gouvernement* de la Congrégation : directeur, conseil, fonctionnaires inférieurs, élections et nominations (II) ; comment il faut concevoir la *vie spirituelle de la Congrégation :* sanctification individuelle, vie spirituelle collective, vie de famille (III). Le ch. IV est d'une importance capitale au point de vue qui nous occupe : il traite de la *vie apostolique de la Congrégation :* esprit apostolique, formation apostolique, exercice de l'Apostolat. Les trois derniers chapitres ont pour objet des questions subsidiaires : l'opportunité de diviser certaines Congrégations en *Sections* et d'y installer des *Académies,* analogues aux Cercles d'Etudes, et qui permettent aux congréganistes d'exercer une influence salutaire sur les autres (V) ; la *classification des Congrégations,* suivant le genre de personnes et suivant les cadres (VI) ; les *relations des Congrégations* entre elles et avec les autres œuvres (VII). — La dernière partie est peut-être celle qui apportera le plus efficacement l'aide fraternelle dont nous avons parlé. Elle trace, en effet, le portrait du bon « Directeur de la Congrégation ». Elle en précise *le rôle* (ch. I) ; elle déclare quelle doit en être, pour réussir, la *valeur personnelle* (II), valeur qui ne s'acquiert qu'à la suite d'une sérieuse formation et préparation ; elle indique ce que sera la *direction spirituelle,* donnée au for extérieur, au for de la conscience et — qu'on veuille remarquer cette expression très heureuse pour marquer l'intervention discrète non sacramentelle —